

BŮH SE STAL ČLOVĚKEM.

HUMANITNÍ ATEISMUS – LEGITIMNÍ DĚDIC VÝŠIN KŘEŠŤANSKÉ TRADICE

(Dodatečný zápis proslovené přednášky, prosinec 2007;
druhá část byla otištěna ve Filosofickém časopise 4/2008)

Pokud si nenecháme poezii vánočních betlémů rozmělnit a smísit dvě odlišná evangelijní legendární vyprávění o Ježíšově narození do jednoho pouhého folkloru, můžeme se v rozboru obou odlišných textů potkat s jejich značně údernou, polemickou výpovědí.

Křesťanská církev zavedla slavení Vánoc až ve 4. století, ale vyprávění o Ježíšově narození byla v případě jak Matouše tak Lukáše předsunuta asi ještě v 1. století k redakčně již hotovým evangelijním celkům. Vyprávění obou evangelií jsou výrazně odlišná, mají odlišný kontext a odlišná specifika: Pisatel Matouše se obrací k Židům. Proto Ježíšův rodokmen odvozuje od Abrahama. Lukáš se obrací k helénistickým čtenářům v Římské říši, Ježíšův rodokmen začíná od Adama. Matoušův celý teologický koncept je židovský, Lukášův univerzalistický.

MATOUŠ je zřejmě původem farizeus nebo laický esénec, tj. nežije u uzavřené esénské komunitě. A nepřestává jím být ani jako židovský křesťan. Sdílí nechuť židovských zbožných kruhů k Herodovi. Herodes se přiznal do hasmoneovského rodu. Tím legitimoval svou vládu nad židovskou zemí, kterou sjednotil, označovanou tehdy Římany jako Palestina. Matouš Heroda stylizuje jako ukrutníka, což kromě jím uskutečněného stavebního rozkvětu a určitého zklidnění v zemi, získaných loajalitou vůči Římu – byl. Nechal zavraždit svou manželku i své syny. Herodes je představen v konotaci na egyptského faraona a na jeho vraždění izraelských chlapců. Jako kdysi Mojžíš, Moše-mesiáš, unikl faraonovu vraždění – byl tedy zachráněný zachránce, z vody vytažený, aby se stal z vody vytahujícím –, tak i Ježíš je zachráněný zachránce. Uniká Herodovu vraždění. A to tak, že „sestupuje“ do Egypta, tedy: rekapituluje exodus jako ústřední izraelskou zvěst záchranu. Motiv zachráněného zachránce podobně jako motiv umírajícího a z mrtvých vstávajícího božstva je ovšem ve starověkém Orientu obecně náboženský.

Matouš vypráví o mázích. (Nekombinujme s pastýři!) Mágy vede hvězda. Roku 7 před n. l. došlo, povědí nám dnes astronomové, skutečně ke konjunkci Jupitera a Saturna, což v řeči astrologů znamená: Jupiter hvězda králů,

Saturn hvězda Židů. V Jeruzalémě u Heroda však mágům hvězda nestačí, musejí se jít zeptat, kde se má narodit ten mesiášský král, a znalci hebrejského Zákona hledají v Písmu, kde se má narodit zaslíbený zachránce. Odpověď nabízí Hebrejská bible, nikoli astronomické úkazy. (Že by tu byla v pozadí hebrejská polemika s astrologií?) Pak už jim ale zase hvězda svítí.

Pisatel Matouše zřejmě znal – několik málo obrátů užívá skoro doslova – Mitridatovu legendu. (Tu zaznamenali Dio Cassius 63,1–7 a Suetonius 13.) Vypráví se v ní o králi Mitridatovi, který se na pokyn hvězdy šel poklonit do Říma Neronovi. (Z této kombinace se z mágů stali králové. Není též vyloučeno, že označení „tři králové“ poukazuje opět k astronomii, ke konstelaci tří hvězd, které ukazují směrem, kde po nejdlejší noci opět vyjde slunce.)

Pisatel Matouše zvěstuje, že ne ukrutníci Herodes či Nero, ale Ježíš je ten pravý král – židovský král, který otevírá cestu k jinému, skutečně božímu panování na zemi. Je to král především pro Židy – („na cestu pohanů nechodte,“ říká Matoušův Ježíš v 10. kap.).

Oba evangelisté, Matouš i Lukáš, pracují s obvyklým starověkým náboženským motivem narození božského reprezentanta z ženy a z boha či z božského Ducha. Matouš na rozdíl od Lukáše neužívá termín panna, parthenos. „Neboj se přijmout svou ženu, ten ganaiki sou“ (Mt 1,20). Matouš pravděpodobně zná židovské manželské právo. V první fázi si ženich koupí nevěstu a odvede ji do svého domu, teprve když žena otěhotní, je manželská smlouva ratifikována. Oba evangelisté – i když opět odlišně – pracují se schématem narození z ženy, u Lukáše z panny, a zplození božstvem. Toto mytologické schéma vyjadřuje mimořádnost narozené osoby a božské dění skrze ni.

LUKÁŠ koncipuje své vyprávění do kontextu Římské říše, do doby císaře Augusta a Quirinia, správce Sýrie. Quirinius není doložen jako místodržící v Sýrii, ale jako císařem a senátem pověřený legát pro celou východní provincii Asia. Byl tam několikrát, v nejvyšší funkci legáta roku 7 či 8 n. l. Daňová přiznání – soupisy obyvatel a jejich majetku – se v Římské říši konala vždy po 14 letech. Nebyl to první soupis vůbec, ale byl to první soupis – proté apografé –, kdy už byl Quirinius legátem. Datování zde dělá více potíží, zejména kdybychom konzultovali všechny dochované římské zápisy o soupisech a o Quiriniu.

Nás zajímá římský kontext, do kterého pisatel Lukáše, asi sám Lukáš, římského světa znalý vzdělanec řeckého původu, vsazuje vyprávění o Ježíšově narození. Lukáš znal zřejmě Vergiliův IV. eklog (v Aeneidě) i nápis na náhrobku Octaviana Augusta v Římě – (Octavian zemřel r. 14 n. l.).

Vergilius, ještě než u císaře Octaviana upadl v nemilost, přispěchal vždy k císařovým narozeninám (14. září) s novou oslavnou básní, bukolikou, kterou císaři (po snídani) přednesli a zazpívali pastýři a pastýřky v bílém a růžovém průsvitném a s flétničkami.

IV. Vergiliův eklog (Aeneis VI, 791) zní:

*Toto je muž otcům našim dávno zaslíbený,
cesar, Augustus, syn boží –
on přináší zlatý věk,
je zakladatel říše, nad níž slunce nezapadá.*

Oslavný nápis v Priene hlásá:

*Dal celému světu tvářnost,
kdyby se nenarodil, propadl by svět zkáze.
Prozřetelnost, která bdí nad veškerým životem,
poslala tohoto muže ke spáse všeho lidstva,
byl poslán ke všem pokolením jako spasitel.
On nejen převýšil dobrodiní všech předchozích,
ale je nemyslitelné, aby kdy přišel někdo větší nežli on.*

Tam kde Vergilius skončil, tam po několika desetiletích začíná psát Lukáš. Narodil se někdo větší nežli on. Stalo se to za císaře Augusta, že se narodil někdo větší než Augustus.

Lukáš tedy říká něco podobného jako poslední věta Masarykovy Světové revoluce: Ježíš, ne cesar!

Anděl pak zvěstuje pastýřům radost pro všechny lid (laos): „Dnes se vám narodil spasitel, Kristus, pán!“ Lukáš zde užívá přesně slova, která měl Octavian na náhrobku. Nápis na Octavianově náhrobku zněl: Zde leží Octavian, Augustus, syn boží, pán, spasitel. V řecké dubletě nápisu: hios theou, kyrios, sôtér.

Pastýři (obyčejní, ne nafitění) u Lukáše nejdou zpívat bukoliku (zpívající pastýři jsou z Vergilia). Lukášovi pastýři se jdou podívat.

Hlavní křesťanskou výpověď, kterou zpřítomňují Vánoce, je podle křesťanské věrouky vyznání, že Bůh se stal člověkem. Pokusme se vnímat tuto výpověď jinak než jen ve starověkých supranaturálně metafyzických souřadnicích – pak se stane převratně radikální. Říká totiž to, co říká, že Bůh se stal člověkem, že Bůh se děje v lidství.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, přední německý intelektuál, teolog, filosof, překládal Platona do němčiny, přednášel na berlínské univerzitě a jeho

nedělní kázání v Berlíně ve Frauenkirche byla intelektuální a rétorickou celoněmeckou kulturní událostí, napsal r. 1805 spisek Weihnachtsfeier.

(Mějme na zřeteli, že německý protestantismus udával tón intelektuálnímu a kulturnímu životu v Německu v 19. století. Na rozdíl od českých poměrů byla v Německu role většinového protestantismu celospolečenská, s obrovským kulturním přesahem a vzdělanostním dosahem. Většina německých intelektuálů, filosofů, literátů 19. století má ve svém curriculum alespoň několik semestrů studia protestantské teologie. Německá protestantská teologie 19. století byla – díky odbornému studiu biblických textů – průkopnicí historickokritické metody, hermeneutiky, a textové a literární analýzy.)

Spisek Vánoční svátek adresuje Schleiermacher svým již zčásti sekularizovaným současníkům. Jde mu především o oslovení tehdejších intelektuálů křesťanskou zvěstí. Tedy moderní, tj. současný člověk a křesťanství, tj. Schleiermacherovo téma – víc: Anliegen!

V tom spisku tři účastníci rozpravy spolu rozmlouvají: Proč vlastně slavíme Vánoce?

LEOPOLD je ateista ve stylu poměrně povrchního – i když v tehdejší kontextu důvodného – ateismu některých kruhů francouzského osvícenství. Říká, že náboženství jsou báchorky, mýty, pohádky nanejvýš pro dětský věk. Je to překonaná záležitost. Ale Vánoce zrušit nechce. Slaví se tam narození dítěte, a tak je to takový dobrý svátek pro děti.

EDUARD je schellingovský idealisticko-romantický teolog. Vánoční příběh, jakkoli mytický, vyjadřuje něco velkolepého, že božské se spojilo s lidským, božský princip ducha, čistá idealita se spojila s přirozeností (potažmo i s přírodou), člověk je tu pozvednut k božství. (To byla tehdy v Německu mezi intelektuály oblíbená dobová interpretace křesťanství v kontextu idealismu a romantismu. Pracoval s ní i Hegel. Schleiermacher Schellinga na univerzitě poslouchal, ale jeho filosoficko-náboženský koncept odmítl.)

ERNST (jedno ze Schleiermacherových jmen) říká: Je to jistě mytologické vyprávění, nicméně slavíme skrze ně narození Spasitele, a tak slavíme svou záchranu. Slavíme vlastně sebe – jde o nás. Zachraňující moc lásky je nám darována. Spása je v lásce. Jen tak, že je nám láska dána, můžeme se pozvednout k lásce, k lidství. To je podstata křesťanského náboženství.

Ludwigu Feuerbachovi byl sotva rok, když Schleiermacher dopsal svůj spisek Vánoční svátek. Feuerbach později na univerzitě Schleiermachera poslouchal a jeho spisy znal.

Ve svém díle Podstata křesťanství říká Feuerbach něco podobného jako ve Schleiermacherově dialogu Ernst: Slavíme lásku, slavíme sebe. Feuerbachovi je podstatou křesťanství také láska. Ale už ne jako pro Ernsta shůry darovaná, ale ta, kterou si člověk dává sám a kterou jen nábožensky šifruje představou Boha. Člověk stvořil Boha jako projekci svého lepšího já. Nejde tedy o Boha, ale o člověka. Feuerbach odmítá Boha, ale podrží křesťanskou antropologii. Pro Feuerbacha je podstatou křesťanství láska, lidská láska.

Nicméně i ve vánočním dialogu Schleiermacherův Ernst ví, že láska, má-li být láskou, se vždy týká člověka, vždy má podobu lidské lásky. To je vánoční zvěst, že Bůh má podobu lidské lásky, že Bůh se stal člověkem. Schleiermacher ovšem myslí lásku ne jako lidskou schopnost, nýbrž spásnou lásku, která není z člověka, na kterou člověk sám ze sebe nemá.

To však ale už řekl pisatel Matoušova evangelia (1,23), když Ježíšovo jméno komentuje odkazem k proroku Izajáši: „... dají mu jméno Immanuel, což je přeloženo: Bůh s námi.“ Odvážím se přeložit naplno: nejen „Bůh s námi“, ale „Bůh v nás“. Jde o identitu Boha a člověka.

To je nakonec hlavní křesťanské kérygma, posléze dogma, tak nesmírně mytické, které následně dalo do pohybu tolik metafyzických krkolomných a v jistém smyslu jakoby nesmyslných spekulací a trápilo několik koncilů – a přec je jeho obsah možno říci i velmi prostě: Bůh se stal člověkem. Vánoce vyprávějí o tom, že Bůh je identický s člověkem. Křesťanství polidštilo Boha. Křesťanství sneslo Boha z nebe a umístilo ho mezi lidi, do lidí.

Bůh Ježíšova narození je veskrze jiný než Bůh v jiných náboženstvích. Není to neosobní všeprostupující princip veškerenstva, ani to není nemilosrdný, přísný monarcha – ale je to Bůh, který se zbavil svého božství a stal se člověkem. Tedy – řečeno s Feuerbachem – (a podobně to řekl, i když jinak, neboť to myslel ještě jako transcendenci, i Herbert Braun a také v Čechách kdysi O. A. Funda) –: Bůh děje se ve spolulidství. Možno pak vést zásadní spor, zda tento Bůh, který se jako láska děje v člověku, v lidských vztazích, je lidský výkon, člověkova mohutnost, či zda je přesahem lidských možností. Nicméně ať tak či onak: Jen tam je řeč o Bohu v křesťanském smyslu, kde je řeč o člověku. Proto všechny dogmatiky, které toho vědí o Bohu víc než Bůh sám o sobě, jsou obrovský křesťanský nonsens. Snaží se vybalancovat nevybalancovatelné. Totiž že Bůh se stal člověkem a zároveň zůstal Bohem v nebi. Raná křesťanská zvěst však říká, že Bůh se stal člověkem – tj., že se identifikoval s člověkem. Proto mluvit o Bohu znamená mluvit o člověku. Jen kde je řeč o člověku, je řeč o Bohu. Řeč o Bohu jinak než řeč o člověku – to není křesťanství, to nejsou Vánoce.

Že „Bůh je láska“ a že „kdo říká, že miluje Boha, a nemiloval by bratra, je lhář“ –, poví i 4. kap. I. epištoly Janovy, verše 7–21. Řečeno naplno: Řeč o Bohu, aniž by šlo o lásku – (a to veskrze, nic víc a nic míň, nic už není třeba přidávat) –, je bezpředmětná. A řeč o lásce je jen tehdy řečí o lásce, když jde o člověka. Křesťanství je náboženství lásky. Křesťanství je náboženství, v němž se Bůh stává člověkem, děje se v lidství, děje se v lásce. Jen čtíme skutečně doslova tu I. Janovu epištolu, 4. kap.: „Bůh láska je a kdo v lásce přebývá, v Bohu přebývá a Bůh v něm.“ Pisatel I. epištoly Janovy by jistě dokázal říci: Bůh je zdroj lásky či Bůh je garant smyslu lásky, kdyby to takto říci chtěl. Ale on to takto neřekl. On řekl: Bůh je láska. Žádné jiné náboženství se neodvážilo takto detronizovat Boha a umístit ho mezi lidi, do lidí. Evangelium Janovo 1,18 poví: „theon uode heorakén popote, monogenés o hyios, ekeinos exegésato: Boha nikdy nikdo neviděl, jednorozený syn, on ho vyexegetoval“ – (tj. víc než jen vyložil). Ježíš – jeho příběh lásky k lidem, jeho hlásání spravedlnosti a naděje lepšího světa – je tedy exegezí Boha. Kdo je Bůh, kde je Bůh, nevíme, ale kde děje se láska, proměna lidského života, spravedlnost a naděje lepšího světa – tak jako toto dění kdysi zpřítomnil Ježíš –, tam děje se to, oč jde, když řekneme Bůh. (Nejen křesťané pravověrní, ale právě tak ariáni toto sledovali. Jedni k tomu potřebovali metafyziku, druhým stačil Ježíšův příběh. Ti pravověrní, kteří k tomu potřebovali metafyziku, však nikdy nevzali zcela vážně, že Bůh se stal člověkem. Svými dogmatickými konstrukty se snažili zachránit kromě Boha, který se stal člověkem, ještě toho druhého Boha, který se vlastně člověkem nestal, protože zůstal na nebi, zůstal ve své božské přirozenosti.)

Až sem se kdysi i Funda – viz Víra bez náboženství – snažil domýšlet zvěstování evangelia současnému člověku. Evangelium a současný člověk, to leželo na srdci už Schleiermacherovi. Později udělal Funda ještě jeden krok, který považoval za logicky důsledný, krok od teologie k filosofii, od Schleiermachera k Feuerbachovi. Boha, který se děje v lidství, označil za výtvar lidského sebereflektivního vědomí. Podobně to formuloval M. Machovec v nadpise svého posledního, jen německy napsaného krátkého spisku před svou smrtí: Die Frage nach dem Gott als die Frage nach dem Menschen. Otázka po Bohu jako otázka po člověku.

Zastávím se u klíčové otázky: Proč Herbert Braun a podobně v Čechách v sedmdesátých letech 20. století někdejší O. A. Funda (tj. dnes ateistický pisatel tohoto textu) tolik zdůrazňovali, že svou tezi „Bůh děje se ve spolulidství“ myslí jinak, než jak to o století dříve myslel Feuerbach. Na rozdíl od Feuerbacha šlo mi tehdy – podobně jako Braunovi – o to, že impuls, vnitř-

ní síla k tomuto hlubokému lidství, není z člověka, z jeho schopností a dispozic, ale že do lidského života vstupuje jako to, co člověka přesahuje, jako transcendence, jako milost a jako výzva, jako darovaná a podmaňující dimenze lidství.

Začátkem osmdesátých let jsem se však odklonil od sebe – mladšího Fundy – (šedesátých a sedmdesátých let) a přešel na pozici Feuerbachovu. Vedla mě k tomu následující úvaha: Není přec tato dimenze lidského života, vnímaná jako přesah, jako transcendence, vposledu výtvořem lidského sebereflektivního vědomí? Teologický pokus vzít Bohu suverenitu a moc v oblasti nadpřirozeného, zázračného zasahování do situací lidského života a ponechat mu jeho suverenitu, transcendenci toliko jako existenciální dimenzi nároku a milosti, je teologický sebeklam, který se snaží zachránit Boha pro několik málo intelektuálů, kteří nemohou sdílet představu nadpřirozeného všemocného Boha, ale jsou ještě ochotni podržet jakési poslední reziduum své křesťanské víry v podobě transcendence jako existenciální dimenze, která není z nás.

Dodnes se někteří myslitelé domnívají, že Feuerbachovo ztotožnění Boha s člověkem – Bůh jako to lepší já v člověku – je povrchní a plytké. Myslí si, že neprávem. Feuerbachova věta, že člověk tvoří Boha, postihuje plně humanitu – a to i v těch mezních situacích. Odvážil-li se člověk v mezní situaci, v situaci absurdity paradoxu lásky či naděje, odvážil-li se přesáhnout sebe sama až k lásce, která se obětuje pro druhého, je to výsostný projev lidského sebezpřekročení. Člověk tu tvoří transcendenci, člověk tu tvoří Boha, jak jej zvěstuje na svých myšlenkových výšinách křesťanství, Boha, který je láska. Vůbec zde není důvod k nějakému povýšeneckému, že je to „jen naše lidské lepší já“, „jen humanita“, a to prý že je málo.

Svým směřováním k nenáboženské, existenciální interpretaci křesťanské víry jsem po dvacetiletém úsilí přešel začátkem osmdesátých let až do roviny ateismu. – Někteří říkají: ovšem ateismu rostoucího z křesťanské tradice.

Něco podobného – že Bůh děje se v lidství – vyslovil ve své knize Das fragile Absolute – warum es sich lohnt das christliche Erbe zu verteidigen Slavoj Žižek (2000). Bůh je pro něho výraz pro dimenzi toho nejvyššího, toho absolutního.

Aniž by citoval Bonhoeffera, domýšlí Žižek důsledně to, co již vyslovil Bonhoeffer: Ježíšův Bůh, a tak i poslůze Bůh v Kristu, není Bůh všemocný, ale bezmocný a trpící.

Ve svých výkladech o historickém Ježíši ve Věře bez náboženství (r. 1977) jsem došel k tezi, že Ježíšův výkřik na kříži „Bože můj, proč jsi mě opustil“

je zvoláním na hranici ateismu, snad jen s tím rozdílem, že Ježíš své úzkostné zděšení, že Bůh v okamžiku jeho kříže nezačal jednat, že nedal do pohybu příchod božího království – jak jej čekala židovská apokalyptika a s ní i Ježíš –, nenechává propadnout do propasti beznaděje, ale i výkřik své bytostné pochybnosti a zoufalství adresuje Bohu. Prožívá však, že Bůh neodpovídá a nejedná.

Ježíšův výkřik – a již Albert Schweitzer k tomu naznačil cestu – je možné pochopit jako zvolání sahající až po mez ateismu: Bože, kde jsi? Proč nejednáš? Tato možná interpretace byla již v samotných evangeliích ztlumena, a přece nesmlčena. V plné drastičnosti ji uchoval jen nejstarší z evangelistů, Marek. Marek ji ovšem jako věřící křesťan řeší vírou jako paradoxem. Na Ježíšovo drastické zvolání reaguje u Marka popravčí setník výpovědí: „v pravdě tento byl boží syn“. Marek tak chce čtenáře svého evangelia přizvat ke stejnému paradoxu víry: vyznat naději, když není čas naděje, vyznat víru, že Ježíš je boží, když vnějšně viděno tomu všechno protirečí. (Na toto pojetí víry jako paradoxu později naváží Augustin, Luther, Pascal, Keirkegaard, Bultmann, a i pro mě, ještě v době mého teologického období, bylo výchozí.)

Dnes interpretuji tento Markův textový záznam ještě radikálněji. Ježíš nejen celým svým vystoupením provedl radikální reinterpretaci Boha jako Boha lásky – na kterou v určitých svých vrstvách křesťanství navázalo zvěstí o Bohu, který se stal člověkem –, ale Ježíš nepřímo, spíše bezděky, otevřel cestu k ateismu. Učinil tak asi víc, než sám zamýšlel, než co sám chtěl. Bože, kde jsi? Nejednáš! Všemocný Bůh není. Avšak právě v tu chvíli, kdy Ježíš vykřikl, zakřičel (řecké ekrazde): „Bože můj, proč jsi mě opustil“ – dle Markova podání –, popravčí setník vyznává Ježíše jako toho, který nese boží věc. Bůh je tedy výraz volání po naději v hlubině absurdity. Bůh je šifra pro paradox naděje, něčeho svatého, ve chvíli absurdity, hrůzy a beznaděje. Bůh je šifra volání po naději ateisty, který zjistil, že nadpřirozený, všemocný Bůh nejedná, neboť není.

Ježíš svým zvoláním na kříži – kde jsi Bože, proč nejednáš? – (Bože můj, proč jsi mě opustil, je zvolání dle žalmu 22) – předznamenal, že křesťanství jako jediné z náboženství ústí – a domyšleno, ze své podstaty nutně – do ateismu. Ateismus je z Ježíšova podnětu domyšlené křesťanství! Ateismus, vyostřeně řečeno, začíná Ježíšem na kříži. Ježíš svým zvoláním na kříži – oživujícím Jobovu pochybnost či pochybnosti žalmu 22 a žalmu 77,1–10, vyznačil budoucí Evropě cestu k ateismu. Humanitní ateismus nevznikl v kultuře žádného jiného náboženství, jen v kultuře židovsko-křesťanské.

Seriózní biblisté, teologové, na tomto místě jistě oprávněně namítnou, že zde s evangelijským záznamem Ježíšova zvolání z kříže zacházím nekorektně, že jej předimenzovávám, že do něho vkládám víc, než obsahuje. Povědí, že Ježíš svou bolestnou, otevřenou otázku volá – podobně jako žalmisté, proroci či Job – k Bohu. Proto nelze říci, že by šlo o zvolání otevírající ateismus. A přec je drastičnost a krajnost toho zvolání tak silná, že podněcuje k tomu, domýšlet ho dál – kam až vlastně směřuje. Odvážuji se tedy jakési filosofické aktualizace výroku na základě určité intence, kterou v sobě skrývá, nikoli na základě jeho korektní exegeze.

Nebývá to však nejednou v dějinách tak, že nová směřování nedávají do pohybu korektní interpretace textů, které právě tyto texty učinily klasickými, nýbrž neobvyklé, nekorektní interpretace, které se odvážují aktualizovat určitý jejich skrytý náboj?

Ježíš také nevykládal Mojžíšův zákon korektně, nýbrž zcela nekorektně aktualizoval v něm skrytý impuls a dal mu zcela nový náboj.

Pavel svou tezi víry bez skutků nevykládal korektně učení historického Ježíše, nýbrž nekorektně z něho aktualizoval v něm přítomný, skrytý impuls, že záchrana děje se skrze milost, ne skrze zákon, a dal mu nový náboj a razantní misijní průraznost. Že je to interpretace předimenzovaná jedním směrem, cítili mnozí Pavlovi raněkřesťanští současníci, a proto byli vůči ní značně rezervovaní.

Něco podobného lze ve 20. století říci o Bultmannově existenciální interpretaci křesťanské víry. Představuje určitý jednostranný, předimenzovaný impuls zvěsti křesťanské víry. A přec této interpretaci nelze upřít jistou legitimitu a velkolepost.

Nebo ještě jiný takový příklad interpretace nekongruentní původní výpovědi a jejímu kontextu, a přec rozvíjející – za cenu transformace – určitou potenciální intenci původní výpovědi: evropská interpretace Platóna. Platón svou naukou o ideách nesledoval nejvyšší hodnoty lidskosti ve smyslu pozdějšího křesťanstvím prostoupeného evropského humanismu. Platónova nejvyšší idea dobra není idea humanity, nýbrž velmi tvrdá, nehumánní idea dokonalosti a jeho idea státu není idea demokratického, nýbrž jednoznačně totalitního státu. Nicméně v intenci reinterpretaci stal se platonismus v evropské tradici impulsem k ideálům humanity a k politické filosofii demokracie.

Tolik tedy jen na vysvětlení mého ne přísně korektního nakládání s biblickým výrokiem. Vyčítám z textu jím napovězené, skryté impulsy a domýšlím je svou reinterpretací.

Křesťanství je jediné ze světových náboženství, které otevírá cestu k dekonstrukci svého Boha. Křesťanství je jediné náboženství, z jehož myšlenkového dědictví se mohl zrodit ateismus jako legitimní lidská alternativa.

Rané křesťanství formuluje v jednom ze svých vyznávajících hymnů boží kenósi – sebevyprázdnění Boha. Tento hymnus je citován v listu Filipským 2,6–11.

*Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl,
nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí.
A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži.
Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno,
aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno, na nebi, na zemi i pod zemí
a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán. (tj. Adonaj = Bůh)*

Korektní křesťanští teologové i v tomto případě jistě oprávněně podotknou, že tento text, který se nachází v Pavlově listu, odráží něco z gnostického podloží Pavlovy a později zejména Janovy teologie. Povědí, že moje počínání s tímto textem, když jej čtu jako výpověď o sebedekonstruaci Boha, je založeno na tom, že vytrhuji dva verše z kontextu, a to že je nekorrektní jeho reinterpetace. Oprávněně podotknou, že hymnus je třeba číst jako signál pozdějších christologických a trojičních formulací, jak o ně zápasily první velké křesťanské koncily. Jistě. Kdybych hymnus vykládal v hodině religionistiky, jak tento text chápe křesťanská věrouka na cestě dějinami dogmatu, snažil bych se přiblížit té krkolomné polaritě, o kterou šlo v christologickém článku a dialektice, kterou sledoval vůči monofysitismu a diofysitismu.

Já se však v této úvaze vědomě soustřeďuji na určitý impuls, určitý implicitní náboj výpovědi kenóse a užívám jej pro svoji filosofickou reinterpetaci určité její skryté, původně asi ne zcela vědomě zamýšlené intence. Jsou totiž některé texty, které napovídají víc, než co přesně říkají, které jakoby v určitém náznaku samy sebe přesahují, vykračují za svůj vlastní rámec. Neřeklo i rané křesťanství v hymnu o kenósi víc, než na co tehdy samo mělo, nevyslovalo víc, než co si tehdy samo uvědomilo, že vyslovalo? Nevyslovil Ježíš svým zvoláním na kříži víc, než co chtěl a co byl schopen vyslovit z předpokladů své židovské zbožnosti? Nepřesáhl svým zvoláním své vlastní zvolání? Podobně: Nepřesáhl raněkřesťanský hymnus o kenósi svou vlastní výpověď?

I když, viděno perspektivou teologů, v hymnu kenóse, jakož i v pojetí pozdějších křesťanských výkladů tohoto hymnu, je Bůh nejen v tom, který mu byl roven a sám sebe zmařil, ale je i ještě kromě něho jako Bůh sám o sobě, který toho, který se ponížil, vyvýšil – a křesťanská věrouka to nakonec vyjádří mysteriem Trojice, přec tento text vyslovuje v určitém náznaku převratnou, neslýchanou myšlenku sebezmaření, sebevyprázdnění Boha. Protože mně jako ateistovi mysterium Trojice zůstává nesrozumitelné, povím s filosofickou prostothekostí: Co je to za nesmysl. Buď je někdo člověk, anebo je Bůh. Mohu sice tu formulaci o nerozdělení a nesmíšení božské a lidské přirozenosti chápat-nechápat jako polemickou v tehdejší kontextu christologických spekulací, ale dál mi to nic neříká. Vede mě to však k tomu – a tak s textem o kenósi v rámci filosofické aktualizace nakládám –, že lze z těžko pochopitelného textu o kenósi zaslechnout ještě něco víc. Je zde spíše ve skrytém náznaku vyslovena převratná myšlenka, hodná filosofického uchopení, myšlenka, že Bůh sám sebe vyprázdnil, sám sebe zmařil, stal se člověkem.

Jakkoli se zdá být nesmyslné christologické dogma – „pravý člověk, pravý Bůh, jedné podstaty s Otcem“, pokud je vyjmeme z myšlenkového rámce tehdejších metafyzických spekulací a vezmeme vážně, co říká, pak to znamená, že když Ježíš Kristus byl vtělený Bůh, pravý Bůh a pravý člověk, jedné podstaty s Otcem, že ve chvíli Ježíšova působení na zemi nebyl ještě někde jinde Bůh mimo Ježíše, ale v Ježíši. Až sem a takto je třeba vzít důsledně vážně křesťanské krkolomné dogmatické spekulace. Vyznání, že Bůh se stal tělem v Kristu Ježíši, či vyznání, že Bůh se stal člověkem, znamená právě kenósi Boha – a to kenósi skutečnou, ne kenósi jako divadélko, při němž je ještě jakýsi rezervní Bůh schován v zákulisí. Vyznání, že Bůh v Kristu sám sebe zmařil a stal se člověkem – to je největší paradox křesťanské víry, to je sebedestrukce náboženství, sebedekonstrakce Boha. Bůh v člověku – Bůh, který se děje v lidství –, to je výsostné specifikum křesťanské víry a křesťanského vyznání. Vyústění křesťanství do ateistického humanismu je důsledně vzaté křesťanské vyznání o boží kenósi a o božím vtělení v Kristu Ježíši.

Slavoj Žižek při své pražské návštěvě v rozhovoru s Michaelem Hausem – (Kulturní týdeník, č. 1/2008, s. 15) – vypráví autentickou vzpomínku španělského autora Jorge Semprúna, který ji později ve svých pamětech zachytil literárně. Do koncentračního tábora přivezli transport Židů. Byl vysoký mráz. Dospělí ve vagonech zmrzli. Vyběhly jen děti, které dospělí umístili do středu a obklopili je svými těly. Němečtí dozorcí v koncentrač-

ním táboře děti postříleli. Nechali sobě pro pobavení naživu jen dva chlapce, jednoho staršího, jednoho mladšího. Na ty pustili psy. Chlapci před psy utíkali. Mladší upadl. Tu se ten starší zastavil, vrátil se k němu a chytil ho za ruku. Pak k nim dorazili psi a začali je trhat.

Ten stisk ruky, říká filosof, ateista Slavoj Žižek, to je to křehké absolutní, to je okamžik protnutí časnosti věčností, to je absurdita protnutá tím absolutním. (Formuluji zde v Žižkově terminologii. Osobně jsem k pojmu absolutno poněkud zdrženlivý. Ve Znavené Evropě říkám, že mezi absurdním a absolutním je vždy jen krůček, obojí začíná na „abs“.)

V tom návratu staršího chlapce k mladšímu chlapci, který upadl, v tom stisku ruky ve chvíli hrůzného roztrhání psy, vstupuje věčnost do časnosti, absolutní do absurdního. V tu chvíli stává se Bůh událostí. Ne Bůh náboženský, nýbrž Bůh ateistický. Bůh jako šifra pro nehlubší dimenzi lidství, k níž - zcela mimořádně - člověk dosahuje. V tom stisku ruky stává se Bůh člověkem, v té situaci člověk tvoří Boha.

K této situaci, která v prvním čtení nesnese dalších slov či komentáře, lze teprve se značným odstupem času připojit myšlenku, která se odváží domýšlet tu hrůzu ještě i jinak.

Dovolím si tři podněty k dalšímu uvažování:

1. Ten hoch, který se vrátil k tomu menšímu, který upadl, a stiskl mu ruku a zemřel společně s ním, přesáhl běžné, obvyklé lidství. Dosáhl nehlubší dimenze lidství, ale nikoli z nějaké mimolidské či nadlidské transcendence, ale učinil to ze svého lidství. Člověk zde vytvořil dimenzi lidství, tedy ve Feuerbachově smyslu. Nehlubší dimenzi lidství jako paradoxu lásky uprostřed absurdity. Tuto dimenzi lidství můžeme - pokud to v křesťanské tradici shledáváme ještě důvodným - šifrovat pojmem Bůh. Je to Bůh jako šifra nehlubší dimenze lidství, ten zcela jiný Bůh, ateistický Bůh. Lidmi vytvářený Bůh. Vytvářený však nikoli naukou, ale praxí.

2. Tato hrůzná, absurdní chvíle protnutá absolutnem lidství, tím, že je tak impozantní, nepřestává být absurdní. Proto nás vede k odpovědnému, racionálnímu uvažování, že absurditu hrůzy nelze překonávat impozantním aktem lidského absolutna, nýbrž že je třeba soustavným, racionálním úsilím - pokud se nám to podaří a stihneme to ještě včas - vzniku těchto absurdních situací zabránovat. A pokud se to nepodaří, pak jim se vši racionální účinností nesmlouvavě odpírat a vést s nimi nesmiřitelný boj.

3. Z hlediska dějin vesmíru - z hlediska procesuální ontologie, z hlediska veškeré ontické skutečnosti - je ten stisk ruky zcela bezvýznamný. Vesmír se

točí a bude točit dál, „a nic na tomto světě se nezmění“. Tu přichází ke slovu ta kardinální otázka: Je či není vesmír se svou uspořádaností či se svou naprostou nahodilostí mravně indiferentní? Antičtí myslitelé nepovažují geometrii či logos vesmíru za mravně indiferentní. Řád, uspořádanost není sice aktem milosrdenství, ale není chaosem, není hodnotově neutrální.

Na nás však nezměrnost vesmíru a jeho nezměrného času (dějiny vesmíru - či vesmírů) působí pocitem chladu, odosobnění, indiference. Snažíme si proto uprostřed nepřehlédnutelných lidských dějin a ještě více neuchopitelných dějin vesmíru vyvzdorovat, osmyslit, do smyslu vykoupit ten svůj „svět života“ (Husserl, Lebenswelt). Ten svůj svět, ve kterém si hrajeme na pravdu, smysl a bytí. A tak si konstruujeme svou autenticitu a svůj smysl, smysl našich nicotných životů. Má to pro nás význam! Abychom unesli svou nicotnost, ztracenost, bezvýznamnost uprostřed vesmíru, konstruujeme si, že ten stisk ruky je protnutí smyslem uprostřed nicoty. Konstruujeme si absolutno, Boha, bytí jako věčnou metafyziku, abychom unesli život v jeho ztracenosti uprostřed vesmíru, který v nás vyvolává pocit anonymity, prázdnoty a v tomto smyslu také jakési absurdity, i když je ontickou realitou, nikoli absurditou.

Nad těmi našimi malými, hrůznými, konkrétními absurditami našich malých příběhů lidských životů a lidských dějin, které se propadnou do zapomnění, klene se vesmír. Již Kant ve svých antinomiích postihl, že jeden filosofický pokus pochopit vesmír vidí v něm uspořádanost a řád, zatímco druhý - aniž by tím vesmíru ubíral jeho velkolepost a strukturu - jeho evoluci považuje za plnou náhod. Herakleitos, Anaxagoras, stoikové, podobně pak i Spinoza nechápou vesmír jako chaos, ale jako logos, jako uspořádanost, jako řád, který označují za božský. Z takto pojaté přírody, vesmíru mohou pak i argumentovat etiku, etiku uměřenosti. Naproti tomu příroda - vesmír a biosféra planety Země, jak ji rozumí Darwinova a neodarwinská evoluční a později procesuální ontologie (a že vesmír, příroda mají za sebou miliardy a miliony let svého vývoje, může popírat jen zaslepenec) - není logem řízený proces, nýbrž k evolučním skokům dochází nahodile.

Když se člověk vřadí do tohoto velkolepého a nepřehlédnutelného procesu evoluce, který trvá miliardy let, má uprostřed evoluce vesmíru i evoluce biosféry pocit nicoty a ztracenosti. Snad právě proto si tvoří ten svůj malý svět (Lebenswelt), který se snaží osmyslit a hrát si v něm své hry na Boha, pravdu, smysl a bytí.

To, že se různí myslitelé, ať již teologové nebo filosofové, k tématu Bůh stále znovu vrací a snaží se toto téma uchopit jinak než církevní věrouka a teologie – mám zde na mysli např. pozoruhodnou studii slovenského luterského teologa Karola Nandráského, uveřejněnou v časopise *Filosofia*, Bratislava 2007, č. 10 –, neznamená, že není třeba říci, že téma Bůh má význam jen potud, pokud se z určitého filosofického odstupu ptáme, co na tom lidé mají, že Boha tvoří, či co je motivuje k tomu, že se k tomuto tématu stále vrací. Povím to ještě takto: Všem těmto pokusům mluvit o Bohu jinak adresuji jednu zásadní připomínku. Je třeba jasně říci, že pojem Bůh je jakási prázdná rétorická figura, do níž různá náboženství či lidé v různých dějinných epochách namysleli různý obsah. Ten je možné analyzovat a reflektovat. Mě osobně toto úsilí o analýzu a reflexi různých obsahů, které šifruje pojem Bůh v různých kulturách a v různých epochách a v různých myšlenkových kontextech, však vede především k tomu, že považuji za potřebné jasně povědět: Bůh, a to i na určitých interpretačních výšinách chápaný jako výraz pro to absolutní, které protíná naši absurditu, či jako výraz pro nejhlubší dimenzi lidství chápanou jako transcendence, jako člověkův přesah, je pořád jen člověkem vytvořená kategorie, šifra, do níž člověk sám v různých dobách, v různých myšlenkových kontextech vkládá své měnící se sebepochopení. Proto moje teze zní: Bůh není a nikdy nebyl. Respektive je a byl, neboť vše, co vytvořilo lidské vědomí, co člověk vytvořil jako svůj duchovní, kulturní tvar, bylo a je. Bůh v tom nejhlubším existenciálním významu, Bůh jako šifra pro dimenzi nepodmíněné výzvy a nepodmíněného přijetí (že člověk ve svém ztroskotání je přijat) je jeden z nejvyšších lidských výtvorů, v němž člověk přesáhl sám sebe a vztáhl se k naději, k smyslu, k bytí.

Příběh Ježíše z Nazareta a základní křesťanská výpověď, že Bůh – v Janově evangeliu pod vlivem gnose interpretovaný jako logos – se stal tělem, ale i ten příběh chlapce, který v absurdní situaci uchopil mladšího za ruku, jsou velikým mementem. Připomínají, že člověk tvoří Boha ne tak, že o něm uvažuje, ale tak, že jako člověk Ježíš na kříži ve chvíli absurdity volá po naději, či jako onen starší chlapec se vrátí k tomu mladšímu a ve chvíli smrti jej uchopí za ruku a zemře spolu s ním. Člověk tvoří Boha, ale ne intelektuální reflexí, ale aktem existenciální sebevydanosti. Člověk tvoří Boha ne intelektuálním aktem, nýbrž existenciálním aktem, když na kříži sám sebe zmaří. Bůh se stává událostí na kříži. Ne poklid intelektuální debaty, ale kříž uprostřed absurdity je místem, kde děje se Bůh, kde člověk tvoří Boha. Bůh, který umírá na kříži, povstává na kříži k životu. Na kříži a na kří-

žích stává se Bůh člověkem. V aktu lásky, jehož nejvyšší podobou je ta láska, která „většího milování nemá, než že“ sama sebe dává, „svůj život pokládá za přáteli své“ (J 15,13), tvoří člověk Boha. Proto se s křesťanskou vírou a s křesťanskou zvěstí nikdy nelze potkat v rovině intelektuální debaty, nýbrž vždy jen v rovině existenciálně mezní reality života. Tam, kde člověk uprostřed absurdity umírá spolu s Kristem na kříži, aby – řečeno metaforou – spolu s ním povstal k životu (Ko 3,1), tam děje se Bůh, tam člověk tvoří Boha. Proto je křesťanský Bůh na rozdíl od bohů jiných náboženství tak nesmírně eticky náročný.

Snad někam sem dohlédal i T. G. Masaryk, když slovníkem liberální teologie říkal, že o náboženství nelze diskutovat, že náboženství je třeba žít.

Řečeno však i z druhé strany: Skutečným popřením Boha, křesťanského Boha, není jeho odmítnutí v intelektuální rovině, nýbrž odmítnutí vzít na sebe kříž, jít cestou kříže. To jsem měl na mysli, když jsem ve své knize *Ježíš a mýtus o Kristu* napsal, že ta nejvážnější, nejhlubší pochybnost vůči křesťanské víře není, zda platí ten či onen článek křesťanské víry, nýbrž že ta nejvážnější pochybnost vůči křesťanské víře zní, zda by býval Ježíš místo své vize božského království a místo cesty na kříž neučinil lépe, kdyby tesař stoly v Nazaretu, učinil šťastnou Máří z Magdaly, měl s ní několik hezkých kluků a chodil s nimi ke Genesaretskému jezeru chytat ryby. (Ne ovšem nadpřirozeným zázrakem jako při Petrovu lovení ryb, ale obyčejně, na udici.)

Křesťanství v navázání na židovství si po staletí nárokovalo, že je jediným pravým náboženstvím, náboženstvím zjeveným, na rozdíl od ostatních, lidmi vytvořených, údajně prý pohanských náboženství. Jedinečnost křesťanství lze sotva hájit touto argumentací. Křesťanství je jev lidských dějin a kultury, je to jedno ze světových náboženství, lidmi vytvořených náboženství. Jeho specifičnost spočívá v tom, že křesťanský Bůh není všeprostopující princip bytí ani vševládny monarcha, který svou prozřetelností vše řídí, ale Bůh, který sám sebe zmařil, který se stal člověkem, který je láska – tj. který se stává událostí tam, kde se láska stává výsostnou událostí lidského sebepřesahu. Láska se neděje nikde jinde než v lidských vztazích. Křesťanství je výrazně náboženství vykoupění. Vykoupění z hříchu, z beznaděje, z absurdity. Událost lásky, když člověk přijímá druhého člověka v lásce, když se pro druhého vydává v lásce, je aktem vykoupění. Ne jen ve smyslu záchrany toho druhého, nýbrž především ve smyslu sebevykoupění do toho, co má platnost, do naděje, do smyslu, do bytí – či jak to chcete vyjádřit. Že takový akt lásky má platnost – to je ovšem víra, která nemá žádnou garanci, je to víra veskrze, víra bez náboženství a bez metafyziky.

V tom spatřuji – v perspektivě své evropské tradice – výsostnou jedinečnost křesťanského náboženství, že je náboženstvím lásky. Jakmile by si však křesťanství chtělo pro sebe nárokovat jedinečnost či dokonce nadřazenost nad ostatní náboženství, popřelo by samo sebe v tom nejvyšším, co vyslovi-
lo, přestalo by být náboženstvím, které druhého přijímá v lásce. Láska totiž není blahosklonnost vůči druhému, láska znamená mít „druhého za před-
nějšího než sebe“ (Fp 2,3).

Ježíš zvěstoval Boha jako Boha lásky. Po svém ukřižování byl křesťan-
skou vírou zvěstován jako Kristus, jako ten, v němž se Bůh stal člověkem,
v němž se Bůh vyjevil jako láska. Křesťanský Bůh je láska, jež se vydává pro
druhé. To je víc než plnění lidských humanitních ideálů. Není to humanis-
mus jako idea či program. Je to humanita v té nejhlubší dimenzi lidství. Je
to láska až do krajnosti sebevydání. Láska znamená: Já nechci být já bez
milovaného ty, viz 1. epistola Korintským, 13. kapitola. (Z důvodu básnické
mluvy cituji v kralickém překladu s přihlédnutím k originálu:)

*Bych jazyky lidskými mluvil i andělskými a lásky kdybych neměl, učiněn jsem (jako) měď
zvučící aneb zvonec (gong) znějící.*

*A bych měl prorocí a povědom byl všelikého tajemství i všelikého umění, a kdybych měl tak
velikou víru, že bych hory přenášel, lásky pak kdybych neměl, nic nejsem.*

*A kdybych vynaložil na pokrmů všechn statek svůj, a bych (kdybych) vydal tělo své k spále-
ní, a lásky bych neměl, nic mi to neprospěvá.*

Láska trpělivá jest, dobrotivá, láska nezávidí, láska není všetečná, nenadýmá se.

V nic neslušného se nevydává, nehledá svých věcí, nevzpouzí se, neobmýšlí zlého.

Neraduje se z nepravosti, ale spolu raduje se v pravdě.

Všechno snáší, všemu věří, všeho se naděje, všeho trpělivě čeká.

*Láska nikdy nevypadá (nezanikne), ježto buď že prorocí, ta přestanou, buď jazykové
(extatické mluvení jazyky), ti utichnou, buď učení, to v nic přijde.*

Z částky zajisté poznáváme, a z částky prorokujeme...

Nyní zajisté vidíme v zrcadle a skrze podobnosti, ale tehdy tváří tvář.

*Nyní poznávám z částky, ale tehdy poznám, tak jakž i známostí obdařen budu (jak jsem byl
sám poznán).*

Nyní pak zůstává víra, naděje, láska, to tré, ale největší z nich jestiť (je) láska.

V této kapitole jako by se apoštol Pavel dostal do těsného sevření, do nepří-
jemných kleští. Má velmi stručně – teď bez obsáhlých výkladů – říci jasně
a zřetelně, co je skutečně na křesťanství to nejpodstatnější. Vyjádří to třemi

slovy. Víra, naděje a láska. Kleště se však ještě svírají. Tři slova je moc. Smíš
to říci jen jedním slovem. Co je skutečně to nejpodstatnější. Tu Pavel poví:
„Největší je láska.“

V dějinách křesťanského myšlení určitý proud teologie věděl, že o Bohu
můžeme mluvit jen per negationem, tj. že nemůžeme říci, kdo je, ale může-
me říci, co není. Tento myšlenkový postup lze opět i dál domýšlet a rozví-
jet: Bůh sice není, ale neguje náš titanismus. Ideální zavrcholení dějin sice
není, ale neguje naši uzurpaci moci a vlastnictví. Smysl sice není, ale negu-
je naši bezmyslnost. Ideje sice nejsou, ale negují naši požívačnou přizem-
nost. Pravda sice není, ale neguje naše nepravdy. Věčnost sice není, ale
neguje naši povrchnost a prázdnotu.

Ač je Bůh jedním z nejvyšších lidských výtvorů, do něhož člověk pro-
mítl hluboké dimenze lidství, považují na druhé straně za potřebné říci
zřetelně, že je to výtvor fiktivní. A proto přes mnohá pozitiva antropologie,
kterou vytvářejí různá náboženství, považují náboženství – ať to či ono – za
jev vposled negativní. Jakou má hodnotu stavět být i pozoruhodné dimen-
ze lidství na něčem fiktivním, iluzorním, neskutečném, nejsoucím? Huma-
nismus nepotřebuje náboženství. Oproštění se od náboženství je osvobo-
zující.